

## Contra la posibilidad de creer a voluntad

SERGI ROSELL<sup>1</sup>

(Universidad de Valencia)

En su conocido artículo ‘The Will to Believe’,<sup>2</sup> William James defendía que no es necesario tener una evidencia *completa* para poder creer de manera justificada. Sino que, en determinados casos, en los que la evidencia deja espacio para diferentes creencias, son nuestras «pasiones» (esto es, nuestros temores, esperanzas y deseos) las que nos mueven a decidimos por una de las opciones en liza. Además, en este tipo de casos lo que hacemos es *decidir creer*, esto es, adoptamos voluntariamente como creencia propia una de las opciones disponibles.

El artículo de James estuvo principalmente motivado por su rechazo de las tesis evidencialistas defendidas por William K. Clifford.<sup>3</sup> El evidentialismo en epistemología es la tesis de que los individuos no deben creer (i) ni contrariamente (ii) ni más de lo que su evidencia actual les permite creer. Obviamente, James no se opone al requisito (i), de que no podemos creer en contra de la evidencia, pero sí al requisito (ii), esto es, a que no podamos creer justificadamente más que lo que nuestra evidencia estrictamente nos autoriza a creer.

En este trabajo, argüiré en contra de la tesis de James, entendida como una forma de voluntarismo doxástico, es decir, de la doctrina que mantiene que podemos *decidir creer* de manera voluntaria y directa. No obstante, no estoy seguro de que esta interpretación de la tesis de James sea la única posible, ni la más plausible. Puede que lo que James quiso defender es que, de hecho, nuestras pasiones influyen en nuestras creencias. Pero, en este caso, estaríamos ante la tesis trivial de que nuestras esperanzas y deseos influyen en la formación de nuestras creencias –influencia, en todo caso, indirecta.<sup>4</sup> Pero no nos precipitemos. En las dos secciones que siguen, presentaré la tesis de James con más detalle y describiré sus propios ejemplos de posibles casos de creencia voluntaria, que clasificaré en tipos. Posteriormente, trataré de articular mi interpretación alternativa de este tipo de casos.<sup>5</sup>

1 [sergi.rosell@uv.es](mailto:sergi.rosell@uv.es)

2 Publicado originalmente en 1896.

3 En «The Ethics of Belief», edición original de 1879.

4 Para una defensa de la posición de James, interpretada como una defensa del *derecho a creer* (a arriesgar para descubrir/conocer), véase Faerna 2005.

5 En este trabajo aplico a las tesis específicas de William James la réplica más general al voluntarismo doxástico que, con más detalle y centrada en la discusión contemporánea, he intentado exponer en Rosell ms.

## 1. James y las opciones genuinas

La tesis general de James es la siguiente:

Nuestra naturaleza pasional no sólo puede, sino que debe, legítimamente [lawfully] decidir una opción entre proposiciones, siempre que sea una opción genuina que por su naturaleza no puede ser decidida en virtud de fundamentos intelectuales.<sup>6</sup>

Es decir, cuando nos hallamos ante diferentes «hipótesis» incompatibles entre sí, que conforman una «opción genuina», podemos decidir creer voluntariamente. Y una opción es *genuina* cuando es una opción *viva, forzosa y trascendental*, esto es:

1. Cuando las hipótesis en liza están vivas y no muertas. Una hipótesis viva es aquélla que se reclama como una posibilidad real para quien se le propone. (La viveza de una hipótesis no es una propiedad intrínseca de ésta, sino que responde a su relación con un pensador individual.)
2. La opción ha de ser forzosa, o no evitable. Una opción es forzosa cuando no hay una salida fuera de las alternativas. En estos casos permanecer indiferente sería igual a decantarse por una de las alternativas; no existe la posibilidad de no elegir.
3. Trascendental, o no trivial. Es una oportunidad única, que si se desaprovecha se pierde aquello que desearíamos alcanzar de la misma manera que si se intenta y se falla. Mientras que una opción es trivial cuando la oportunidad no es única, cuando la decisión es fácilmente reversible.<sup>7</sup>

En este tipo de casos, no decidiríamos sólo en virtud de «fundamentos intelectuales», sino sobre la base de nuestra «naturaleza pasional».

Como dije, esto no supone afirmar el derecho a elegir voluntariamente entre posibles creencias en relación a todo lo que uno quiera. Sino que sólo en el tipo de casos en que afrontamos una opción genuina podemos decidir creer; sólo en estos casos nos es permisible adoptar una creencia sin la evidencia suficiente a su favor. Por supuesto, en otros muchos decidir es claramente imposible (como en el supuesto de intentar creer *contra* la evidencia disponible). Con ello, James limita de manera importante el alcance de la voluntad en la creencia. Llamaré a esta clase de situaciones *escenarios de opción genuina* y a la posición general defendida por James, voluntarismo doxástico restringido (a los escenarios de opción genuina).<sup>8</sup>

Otro aspecto importante es que James no sólo pretende describir «la psicología real de la opinión humana», para la cual «nuestra naturaleza pasional y volitiva» es fundamental; sino que, además, afirma que ésta desempeña un papel justificador.<sup>9</sup> El hecho de que nuestra *willing nature*, esto es, todos aquellos factores de creencia tales como el temor, la esperanza, el prejuicio, la pasión, etc.

<sup>6</sup> James 1896, 193.

<sup>7</sup> James 1896, 187-8. Ver también 207.

<sup>8</sup> En realidad, todo voluntarismo doxástico suele ser siempre restringido; lo fundamental es precisar a qué tipo de casos se restringe esta posibilidad de creer voluntariamente. Hay que tener en cuenta que el voluntarismo no se compromete con la idea implausible de que todas las creencias son fruto de decisiones voluntarias del agente, sino con la posibilidad de que algún tipo de creencias puedan adquirirse por decisión.

<sup>9</sup> Ver James 1896, secciones ii, iii y iv.

puedan, y deban, legítimamente desempeñar un papel justificador de nuestras creencias responde a la idea pragmatista de que la acción es previa al pensamiento. Bajo este supuesto, la tendencia a creer respondería a la tendencia previa a actuar, y no al revés. James afirma que nadie tiene derecho a cortar el paso a creencias útiles y necesarias para poder llevar a cabo acciones eficaces en el mundo.

Como adelanté, el voluntarismo doxástico se opone al evidencialismo.<sup>10</sup> En concreto, Clifford afirmaba que es «siempre incorrecto, donde sea, y para quien sea, creer algo sin la suficiente evidencia».<sup>11</sup> Podemos, pues, concretar la definición del evidencialismo en virtud de la siguiente tesis acerca de la justificación epistémica:

(E) La persona *S* está justificada a creer la proposición *p* en el tiempo *t* si y sólo si la evidencia de *S* para *p* en *t* respalda creer que *p*.<sup>12</sup>

La cual, a su vez, podemos dividir en dos subtesis (simplifico):

(E<sub>1</sub>) *S* está justificada a creer todo lo que la evidencia le dicta.

y

(E<sub>2</sub>) *S* está justificada a creer sólo lo que la evidencia le dicta.

En términos de deber, podríamos decir que una persona debe creer sólo lo que la evidencia respalda y dejar de creer lo que no es respaldado por la evidencia.<sup>13</sup> El voluntarista se opone a E<sub>2</sub>. Por otro lado, no cabe duda de que la misma noción de evidencia suficiente o insuficiente es altamente imprecisa y sin duda merece un tratamiento filosófico profundo, que no puedo llevar a cabo aquí. Pero sí que cabe precisar que lo que se toma en consideración –en relación al reto del voluntarismo doxástico– es la evidencia *subjetiva*, esto es, la evidencia de que dispone el sujeto conocedor. Es también importante reparar en que se trata de una tesis acerca de lo que alguien cree justificada o razonablemente, en tanto que necesario para hablar de conocimiento.

## 2. Escenarios de opción genuina

Consideremos ahora una serie de ejemplos que satisfacen los requisitos anteriores –propios de los escenarios de opción genuina–, por lo que resultan buenos candidatos para casos donde de hecho decidimos voluntariamente adoptar una creencia y aquello que últimamente decanta la decisión son factores no epistémicos; además, lo hacemos de manera justificada. Los tres ejemplos que siguen son del propio William James.

10 En sentido estricto, el voluntarismo doxástico se opone al involuntarismo doxástico. Pero si aceptamos el evidencialismo como marco general, el voluntarismo doxástico, en tanto que restringido, se le opone en cierto tipo de casos (aquí, los escenarios de opción genuina), y solamente en relación al requisito (ii) de la página anterior, o a la subtesis E<sub>2</sub> que viene a continuación. Una ulterior cuestión sería si este tipo de contraejemplos bastaría para arruinar el evidencialismo como paradigma epistémico o éstos sólo autorizarían una modificación parcial.

11 Clifford 1877, 183. Citado por James 1896, 191.

12 Ver Feldman y Conee 1985, Feldman 2000; y también Adler 2002.

13 Ver Feldman 2005 y Adler 2002 para una exposición del evidencialismo en término de deberes epistémicos.

### ***Caso 1. Creer o no creer en Dios***

Uno de los casos a los que se refiere James es la proposición de que Dios existe.<sup>14</sup> Creer o no creer que Dios existe sería una opción forzosa y no trivial. Es *forzosa* porque no podemos evitar elegir una u otra; y no decidir es, en efecto, elegir no creer que Dios existe. (Tanto el ateo como el agnóstico no creen que Dios exista, esto es, no poseen la creencia de que Dios existe; aunque el primero, y no el segundo, sí que posee la creencia de que Dios no existe.) Es una opción no trivial porque, según James, hay una sola oportunidad para ganar algo supremamente significativo y sólo una de las opciones, la creencia, nos puede dar acceso a este supremo bien. Así, contra el evidencialista, James afirma que uno puede *decidir creer* justificadamente que Dios existe en *ausencia* de mayor evidencia, dado que tanto creer que Dios existe como no creerlo son opciones *vivas* para uno.

Es cierto que parece que una parte importante de la motivación del artículo de James reside precisamente en abrir un ámbito que podemos calificar de no irracional para la creencia religiosa; pero también es cierto que, una vez abierto, este ámbito es más amplio que el área estricta de la creencia religiosa y se extiende a un gran número de creencias prácticas.<sup>15</sup>

### ***Caso 2. Pedir en matrimonio***

Otro ejemplo que James nos presenta es el de un joven que desea casarse con su novia pero que no está seguro de si ésta, tras casarse y empezar a vivir juntos, seguirá siendo tan encantadora como en el presente o si perderá esta cualidad. Si el evidencialismo fuese cierto, parece que nuestro joven tendría que dudar indefinidamente, dado que no posee la suficiente evidencia para poder creer justificadamente en una de las alternativas. Pero entonces, ¿no estaría renunciando en este caso a la posibilidad de que ella siguiese siendo encantadora con él tan decisivamente como si la abandona y se casa con otra persona?<sup>16</sup> Por tanto, según James, el hombre *decide creer* que así será y, en base a esta creencia, le pide matrimonio y se casa con ella.

### ***Caso 3. Simpatía sin evidencia***

Un ulterior caso es el de alguien que lucha con la cuestión de si una persona determinada que conoce le gusta o no. Si decide que le gusta, aun sin la evidencia suficiente para creer que esa persona realmente le gusta, es más probable que ésta le sea más agradable, que sienta mayor simpatía por ella, con lo que incrementará las opciones de que realmente le guste. Por el contrario, si decide esperar hasta tener evidencia suficiente que claramente apunte en una dirección u otra, esto es, a que realmente le gusta esa persona o no, entonces es más probable que esta actitud distante resulte finalmente en desagrado. Este caso ilustraría la idea, a favor del voluntarismo, de que *algunas cosas devienen verdaderas precisamente porque las creemos*, y sólo pueden devenir verdaderas si previamente las creemos.<sup>17</sup>

En todos estos casos el sujeto parece estar principalmente tomando una decisión acerca de cómo organizar su evidencia sobre la base de intereses prácticos, esto es, a intereses ligados a cómo actuar a partir de una evidencia insuficiente y teniendo en cuenta los costes y beneficios. Por otro lado,

<sup>14</sup> James 1896, sec. x.

<sup>15</sup> En realidad, se extiende también a ciertas creencias eminentemente teóricas. Piénsese por ejemplo en la creencia en vida extraterrestre.

<sup>16</sup> James 1896, 204-5.

<sup>17</sup> James 1896. A este tipo de creencias se le ha llamado *creencias de autocumplimiento*.

no cabe duda de que se trata de casos donde hay una opción viva, pues tanto el creer como el no creer en Dios, o en que su novia no cambiará significativamente, o en que esa persona realmente le agrada, son casos de alternativas excluyentes que son vistas por el agente como igualmente posibles; son también alternativas forzosas, ya que no decidir sería igual a decidirse por una de las alternativas; y no triviales, pues decidirse por una u otra constituye una diferencia real y significativa para el agente –habría, por ejemplo, que renunciar a casarse.

Por otro lado, creo que es conveniente aclarar que los tres ejemplos presentados ejemplifican, en realidad, tipos diversos de (supuestos) casos de creencia voluntaria. En particular, el caso de la creencia en Dios es un caso especial que merecería un tratamiento individualizado y que, en todo caso, no será objeto de mi análisis.<sup>18</sup> Por el contrario, me ocuparé de los casos de los tipos 2 y 3, que me parecen centrales para la defensa del voluntarismo doxástico.

Como adelanté, mi estrategia será tratar de explicar estos casos de un modo alternativo que evite el compromiso con el voluntarismo, lo cual resulta mucho más satisfactorio a la luz de consideraciones psicológicas, conceptuales y justificatorias acerca de la creencia, que expondré sucintamente en la siguiente sección. En la sección 5, presentaré mi respuesta al voluntarista. Esta respuesta se propone principalmente para los casos del tipo 2, por lo que dedicaré la última sección a abordar directamente los casos del tipo 3. Una virtud de mi propuesta es que no sólo se limita a aportar las razones del antivoluntarista y concluir que la creencia voluntaria es imposible, sino que también toma en consideración aquello que motiva el voluntarismo –esto es, la insatisfacción que produce el mandato evidencialista de tener que suspender la creencia, ante la necesidad de actuar– e intenta darle una solución alternativa.

### 3. Argumentos antivoluntaristas

Las respuestas al voluntarismo doxástico intentan, en general, mostrar que ninguna creencia puede ser adquirida nunca de manera *directamente voluntaria*. En particular, el argumento más influyente adopta una aproximación conceptual que esgrime que es constitutivo de la creencia apuntar a la verdad (*belief aims at truth*). Es conocido el argumento de Bernard Williams de que si fuese posible adquirir una creencia voluntariamente, ésta podría adquirirse tanto si es verdadera como si no, lo cual es contrario a la misma naturaleza de la creencia.<sup>19</sup>

Si volvemos nuestra atención sobre alguno de los casos considerados más arriba –por ejemplo, el del novio– vemos que (descrito al modo voluntarista) el joven *decide creer* que su novia seguirá siendo igual de encantadora en el futuro. ¿Pero es posible que el joven haga literalmente esto? *Decidir* realmente creer en este caso implicaría que, si fuese cuestionado acerca de esta creencia, tendría que aseverar (siendo sincero) algo así como «Creo que *p*, aunque mi evidencia no apoya que *p* más que no *p*». Lo cual se asemeja peligrosamente (aunque, parece que no es idéntico) a la famosa paradoja de Moore, en la que alguien asevera sinceramente y sin reservas: «Creo que *p*, pero no *p*». Lo cual, como defendió Moore, parece absurdo. (Cabe remarcar que esta aseveración es más fuerte que el *creo que p, pero no estoy seguro de que p*; o *creo que p, pero dudo de que p*; lo cual no es problemático desde una concepción gradual de la creencia y entendiendo ‘seguro’ como algo cercano a la certeza. No es necesaria la certeza para creer.)

18 No obstante, tiendo a pensar que este caso especial puede adaptarse sin problemas a mi réplica al voluntarismo doxástico –puede constituir un supuesto para planes de acción de muy largo plazo.

19 Ver Williams 1973; también Velleman 2000.

Esta misma idea puede expresarse en términos del llamado Principio de Transparencia. Sólo creemos que  $p$  si a la vez aceptamos que  $p$ , esto es, si consideramos que  $p$  es el caso. Las razones que tenemos para aceptar la creencia de que  $p$  son las mismas que las razones que tenemos para aceptar que  $p$ . Si resulta que juzgamos que no- $p$ , entonces no creemos que  $p$  (o creemos que no- $p$ )<sup>20</sup>.

En fin, con todo, resulta que es imposible decidir voluntariamente si  $p$  –al menos en el sentido robusto de «voluntariamente» que el voluntarista necesita, esto es, que alguien pueda decidir o escoger entre alternativas independientemente de la evidencia, por razones no epistémicas. Y, como vemos, no se trata sólo de una imposibilidad psicológica, sino que estamos ante una imposibilidad conceptual.

Alternativamente, también podría suceder que, mediante mecanismos indirectos de formación de creencia, el sujeto acabe adquiriendo una creencia. Sin embargo, este tipo de voluntarismo –ampliamente reconocido– no es lo que está aquí en cuestión. Una cosa es decidir creer que  $p$  voluntaria y directamente y otra distinta decidir inducir en mí la creencia de que  $p$ . Esto último no está constreñido por las necesidades psicológica y conceptual anteriores, pues decidir formarme una creencia no es sí mismo una creencia. En estos casos es posible, y –dependiendo de qué acciones concretas se lleven a cabo– muy probable, conducirse uno mismo a creer que  $p$ ; por bien que no es una ruta completamente segura. En este sentido, el argumento de la imposibilidad conceptual de creer voluntariamente no impide la existencia de fenómenos como el pensamiento desiderativo o el autoengaño. En todo caso, la creencia resultante no será fruto directo de nuestra voluntad, ni crearemos que  $p$  porque queríamos o estábamos empeñados en creer que  $p$ , sino porque ahora la evidencia nos dicta que  $p$ .

#### 4. Creencia y aceptación

Así pues, en los escenarios de opción genuina tenemos que la evidencia apoya exactamente que  $\langle p$  o no- $p \rangle$ . Pero el sujeto *quiere* creer que  $p$ . Con lo que, ante la falta de evidencia suficiente para creer que  $p$ , en realidad –y esta es mi propuesta– *supone* que  $p$ . Lo que *voluntariamente* acepta es una suposición; por bien que a partir de aquí, y mediante mecanismos indirectos, el sujeto pueda conseguir creer que  $p$ . Pero, simultáneamente nunca cree que  $p$  y cree que no tiene la suficiente evidencia para creer que  $p$ .

En los *escenarios de opción genuina*, las hipótesis en liza no contradicen la evidencia, pero la evidencia es insuficiente para decidir la cuestión. A su vez, el sujeto necesita favorecer una de las alternativas para poder actuar. Sucede, pues, que el sujeto adopta una actitud favorable a una de las hipótesis y se forma intenciones para la acción. Éste se agarra a una de las hipótesis, acepta una de las proposiciones como suposición, pudiendo construir sobre ella inferencias y otras actitudes. Lo que sucede es, pues, que la hipótesis misma, *qua* hipótesis o suposición puede, como contenido, apoyar inferencias y, como estado disposicional, fundar intenciones para la acción.

Una noción central para esta respuesta es la de *aceptación*. Me explicaré. Las actitudes proposicionales son de diferentes clases. En concreto, una misma proposición puede entrar a formar parte de diferentes actitudes proposicionales en virtud de qué actitud lleve asociada: un mismo contenido proposicional o proposición puede ser imaginado, considerado, concebido, percibido, recordado, deseado, creído, aseverado, etc. Igualmente, esta proposición puede constituir una intención. Estos

20 Sobre la transparencia, ver Moran 2001 y Shah & Velleman 2006. Esta idea aparecer ya en Evans (1986).

tipos diversos de estados mentales no sólo se relacionan con el mundo de diferentes maneras, sino que además guardan relaciones desiguales entre sí. La idea central es que la diferencia entre asumir un contenido como hipótesis y creerlo es una diferencia en el tipo de aceptación, que es una función del crédito que les otorgamos en base a la evidencia disponible.<sup>21</sup> Es fundamental para nuestras prácticas cognitivas la existencia de un umbral entre creencia e hipótesis, entre creer algo o sólo suponerlo, por bien que las mismas hipótesis puedan tener diferentes grados de crédito –como entre el mero apostar o suposiciones más poderosas. En términos conceptuales, la diferencia significativa consiste en que en el caso de la creencia hay envuelta un tipo de aceptación constitutivamente conectada con la verdad, que está ausente en el caso de las hipótesis. En otras palabras, el mero hecho de clasificar una actitud como creencia implica aplicarle el estándar de que es correcta si y sólo si es verdadera;<sup>22</sup> mientras que las suposiciones o las intenciones pueden ser correctas aun sin ser verdaderas.

Reconociendo que existen diferentes tipos de aceptación, concedemos que existen diferentes maneras de ligarnos a un contenido proposicional y, con ello, que no toda justificación de la aceptación de un contenido proposicional es (ni puede ser) epistémica. Sólo el tipo de aceptación que conlleva creer, requiere de la justificación epistémica; mientras que la justificación de suposiciones o de intenciones entraña una variedad mucho mayor de consideraciones, que desborda lo estrictamente epistémico. De esta manera, incluso si la evidencia es insuficiente para poder creer que  $p$  –y por ello se carezca de justificación epistémica para creer que  $p$ –, puede en conjunto ser más racional para un sujeto aceptar que  $p$  que no aceptar que  $p$ , en base a consideraciones pragmáticas, prudenciales o morales (donde *aceptar* tiene el significado semitécnico anterior). La justificación epistémica es distinta de la justificación pragmática y moral. Podemos estar pragmática, prudencial o moralmente justificados a aceptar un contenido proposicional, sin que la evidencia disponible nos lo autorice.<sup>23</sup> Sin embargo, esto no cambia nuestra actitud epistémica hacia el contenido de  $p$ . Dado que la falta de evidencia suficiente a su favor impide que creamos que  $p$ . Nuestra actitud sólo variará en el caso que consigamos reunir ulterior evidencia. Entonces, la suposición se convertirá en una creencia o será desechada; lo cual comporta, asimismo, la necesidad de revisar nuestras intenciones y planes.

De este modo, cuando la evidencia es a todas luces insuficiente, buenas hipótesis, en virtud de consideraciones instrumentales, prudenciales, morales o meramente volitivas, pueden fundar con todo derecho planes para la acción. No hay ningún problema con que una proposición sea aceptada como base para una intención sin que el sujeto la crea; basta con que goce de su aceptación (no doxástica).

Una consecuencia feliz de esta posición –sobre la que, obviamente, no se basa su verdad– es que la obligación de seguir buscando, en la medida de lo posible, ulterior evidencia a favor de que  $p$  seguirá siendo tan apremiante como para cualquier otra hipótesis *no trivial* no testada. Por el

21 Sobre la noción de aceptación, ver Stalnaker 1984, Cohen 1986, Bratman 1992 y Shah y Velleman 2006. Un rasgo central de la aceptación es que es cuestión de todo o nada, cosa que contrasta con la gradualidad de la creencia.

22 Esta es la manera de formularlo de Shah y Velleman 2006. En términos deontológicos: mientras que sostener una creencia falsa es contrario a la norma, lo cual no es permisible, pues es incorrecto; en cambio, sostener una hipótesis falsa no es contrario a la norma relevante para las hipótesis. De hecho, sostener hipótesis que son falsas es inevitable dado el mismo propósito epistémico de las hipótesis, esto es, testar si son verdaderas o falsas por medio de razonar o actuar experimentalmente en virtud de ellas. Sostener una hipótesis falsa deviene incorrecto sólo cuando su falsedad se hace evidente. Ver Shah y Velleman 2006, 23; cf. Feldman 2005.

23 Para la distinción entre diferentes tipos de justificación (y deberes), ver Chisholm 1991, Haack 1997 y Russell 2001.



contrario, cuando estamos justificados a creer que *p*, ya no tenemos el deber (al menos, de la misma clase) de seguir buscando y reuniendo más evidencia.

Hay una cuestión importante que puede suscitarse a partir de mi defensa del evidencialismo. Me refiero a ésta: ¿es el evidencialismo una tesis normativa o prescriptiva? Esto es, en mi exposición he usado conceptos como deber y justificación, por un lado, y, por el otro, he defendido la imposibilidad (psicológica y conceptual) de creer contra la evidencia. Si sólo puedo creer lo que la evidencia me dicta, decir que sólo debo (o que sólo estoy justificado a) creer lo que la evidencia me dicta es trivial y superfluo. Sin embargo, ésta es una ambigüedad que ya se encuentra en la misma disputa original entre James y Clifford; y de la que, en cualquier caso, no me puedo ocupar aquí.<sup>24</sup>

## 5. Creencias de autocumplimiento, confianza e irracionalidad

Pero queda todavía por dar respuesta a los que llamé casos del tipo 3. A veces puede ser muy razonable dejar que nuestras pasiones influyan en nuestras hipótesis, intenciones y acciones. Puede ser del interés de alguien suponer (actuar como si) por razones prácticas. Piénsese en un deportista que cuando sale al campo se *convence* de que hará un gran partido y ganará. De hecho, parece que sólo si está realmente convencido podrá alcanzar la motivación adecuada para realizar un gran partido. Este caso es una buena ilustración del que juzgo mejor argumento de James: el que afirma *que algunas cosas devienen verdaderas precisamente porque las creemos*, y sólo pueden devenir verdaderas si previamente las creemos. El deseo del deportista por jugar un gran partido hace que pueda jugar un gran partido. Como dice James: «El deseo de una cierta clase de verdad produce aquí que esa especial verdad exista.»<sup>25</sup> Con ello, rechaza que la evidencia deba siempre preceder en el tiempo a la creencia. La secuencia sería: me *convenzo*, es decir, creo, sin la evidencia suficiente; esto hace posible que lo creído sea el caso; entonces, resulta ser el caso; y, finalmente, mi creencia goza de evidencia. La *creencia* del deportista de que jugará un gran partido hace, en ocasiones, que acabe jugando un gran partido; pero sin la creencia *previa* seguro (o es muy probable) que no lo hará. No obstante parece que entre la *creencia* primera, fruto del mero convencimiento (sin evidencia suficiente), y la creencia final, respaldada por la evidencia, hay una notable diferencia, que James no señala. Si lo que he intentado mostrar es correcto, entonces sólo la última creencia es una verdadera creencia. En el primer caso, podemos y tenemos derecho a actuar bajo esa asunción (de carácter motivador), pero no a creer. En ocasiones de este tipo, puede ser muy razonable dejar que nuestras pasiones influyan en nuestras hipótesis, intenciones y acciones. Lo que sucede en estos casos es que, a partir del compromiso en la acción con la proposición (como suposición), se inicia un proceso indirecto de formación de creencia por el que se puede acabar creyendo o no, pero porque se produce (o no) un aumento de la evidencia (para el sujeto) a su favor que apoya al aumento del crédito que la proposición nos merece.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Véase Engel 1999 para esta cuestión.

<sup>25</sup> James 1896. Podemos llamarlo el argumento de las *creencias de autocumplimiento*.

<sup>26</sup> James niega explícitamente que esté afirmando que podamos, sin más, *creer a voluntad*, cosa que juzga 'tonta' e incluso 'vil'. Aunque lo niega sólo en general, pero no respecto a los escenarios de opción genuina y, en particular, a las profecías de autocumplimiento. En relación a estas últimas, James defiende que *creer que algo es verdadero lo convierte, de hecho, en verdadero*, o contribuye a hacerlo verdadero. Sin embargo, ambas opciones no son lo mismo. Niego lo primero, pero no lo segundo.



Antes de pasar a resumir mis conclusiones, me gustaría comentar dos posibles dificultades para mi posición. La primera es la de que puede parecer que la construcción *creer en* plantea problemas al rechazo del voluntarismo, pues cuando usamos expresiones como «creo en Dios» o «creo en ti» parece que nos comprometemos con una cierta concepción voluntarista de la creencia. Es decir, parece que creo en alguien como resultado de haberlo decidido, más allá de cualquier evidencia y, aún, en contra de cierta evidencia. Imaginemos a alguien que ha recaído constantemente en una actuación desaconsejable, por ejemplo ha seguido tomando drogas cuando se propuso dejarlas, pero que se propone no recaer más. No obstante, en el pasado ya se lo ha propuesto muchas veces y siempre ha recaído. Pero aún así, esta vez, creemos (o volvemos a creer) sinceramente en él. Mi análisis de estos casos es que o bien se trata de casos reducibles a *creer que* (*p*), o bien no son casos de creencia sino de *confianza*. ‘Creo en ti’ es lo mismo que ‘creo que tu harás tal cosa’ o ‘confío en ti’. ‘Creo en Dios’ sería más bien ‘creo que Dios existe’ o ‘confío que Dios velará por mí’, etc. Y ‘creo en mi novia’, ‘confío en mi novia’. La gramática puede en ocasiones confundirnos, y este parece ser un caso claro.

Por otro lado, una ulterior cuestión a la que parece arrastrarnos la concepción de la creencia que se ha defendido es la de si impide la irracionalidad en la formación de la creencia, más allá del mero error. Puede parecer, además, que la necesidad de creer impide también la responsabilidad epistémica. Pero esto no es así. La actividad cognitiva, en general, sí que es voluntaria; lo único que se niega desde el antivoluntarismo es la voluntariedad de la creencia.<sup>27</sup> En el proceso de formación de la creencia el sujeto puede encontrar indicios para sospechar que hay vías de investigación que le podrían llevar a obtener una evidencia relevante, en ocasiones contraria a lo que desea creer, que, si no persigue, si se esfuerza por evitar (dadas las circunstancias; esto es, si le es posible continuar la búsqueda, dada su capacidad, oportunidades, etc.), le hacen epistémicamente irresponsable y le pueden conducir a diversas formas de irracionalidad, como el autoengaño, el pensamiento desiderativo, etc. La *mala consciencia* de poder estar usando evidencia sesgada —o seleccionado la evidencia en base a criterios sesgados— produce esta sospecha acerca de las propias creencias. Esto abre un amplio margen para la voluntariedad en la actividad cognitiva, que permite que uno pueda enmendar su actividad epistémica o siga siendo igual de irresponsable.

## 6. Conclusiones

A lo largo de este trabajo, he tratado de rechazar la tesis de que los escenarios de opción genuina sean en realidad casos de creencia voluntaria (directa), y con ello descartar el voluntarismo doxástico. He defendido que en estos escenarios no llegamos realmente a creer, sino que adoptamos o nos comprometemos con un contenido proposicional *qua* hipótesis plausible que funda intenciones y planes para la acción (real o posible); pero sin que, por ello, se convierta en una creencia. De este modo, mi propuesta completa el evidencialismo, como demandaba James, pero de un modo que respeta la autonomía de lo epistémico. No podemos creer voluntariamente, sino sólo porque la evidencia de que disponemos nos fuerza a ello. Siempre que creemos lo hacemos porque creemos que la proposición creída es verdadera. Que las pasiones y razones prácticas influyan directamente en las decisiones de los agentes inmersos en esce-

<sup>27</sup> Metafóricamente, aunque no podemos ver más que lo que vemos, sí que podemos cerrar los ojos o evitar mirar en una dirección determinada. Véase Grimaltos (1997) sobre esto punto.

narios de opción genuina no presenta ningún problema para mi posición, pues lo que estas decisiones hacen es producir suposiciones e intenciones, no creencias, que sólo indirectamente pueden llevarnos a creer.<sup>28</sup>

## Bibliografía

- Adler, Jonathan. 2002. *Belief's Own Ethics*. MIT Press.
- Bratman, Michael. 1992. «Practical Reasoning and Acceptance in a Context». *Mind* 101: 1-15.
- Clifford, William K. 1877. «The Ethics of Belief». Reeditado en *The Theory of Knowledge*, editado por Louis P. Pojman. Belmont, CA: Wadsworth, 2003.
- Chisholm, Roderick. 1991. «Firth and the Ethics of Belief», *Philosophy and Phenomenological Research* 50:
- Cohen, J.L. 1989. «Belief and Acceptance», *Mind* 98: 367-389.
- Engel, Pascal. 1999. «Volitionism and Voluntarism about Belief», en *Belief, cognition and the will*, compilado por A. Meijers. Tillburg University Press.
- Evans, Gareth. 1982. *Varieties of Reference*. Ed. posthumamente por John McDowell. Oxford University Press.
- Feldman, Richard and Conee, Earl. 1985. «Evidentialism», *Philosophical Studies* 48: 15-34.
- Feldman, Richard. 2000. «The Ethics of Belief», *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 3.
- 2005. «Epistemic Duties», en *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford University Press.
- Faerna, Ángel M. 2005. «Consecuencias de la creencia: A propósito de la ‘Voluntad de Creer’», en *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo*, ed. por J. de Salas y F. Martín. Madrid: Biblioteca Nueva / UCM.
- Ginet, Carl. 2001. «Deciding to Believe», en *Knowledge, Truth and Duty*, editado por Matthias Steup. Oxford University Press.
- Grimaltos, Tobies. 1997. «Creencia, voluntad y justificación», en *Ensayos sobre libertad y necesidad*, editado por Josep Corbí y Carlos Moya. Valencia: Pre-Textos.
- Haack, Susan. 1997. «‘The Ethics of Believe’ Reconsidered», en *The Philosophy of Roderick Chisholm*, editado por Lewis E. Hahn. LaSalle: Open Court.
- James, William. 1896. «The Will to Believe». Reeditado en *Pragmatism: The Classics Writings*, editado por H.S. Thayer. Indianapolis: Hackett, 1983. (Las referencias corresponden a esta edición.)
- Moran, Richard. 2001. *Authority and Estrangement*. Princeton University Press.
- Rosell, Sergi. ms. «Doxastic Voluntarism and the Aim of Belief», Universidad de Valencia, 2008.
- Russell, Bruce. 2001. «Epistemic and Moral Duty», en *Knowledge, Truth and Duty*, editado por Matthias Steup. Oxford University Press.

28 La investigación conducente a este capítulo ha sido posible gracias al proyecto «Creencia, responsabilidad y acción» (HUM2006-04907/FISO), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y al Programa V Segles de la Universitat de València. Asimismo, quiero agradecer los comentarios y sugerencias del público asistente a la presentación de este trabajo en el III Congreso de la Sociedad Académica de Filosofía (Universidad de Murcia, febrero de 2007) y, de versiones anteriores, en el II Seminario Internacional sobre Pragmatismo y Positivismo (Universidad de Castilla-La Mancha, Toledo, noviembre de 2006) y en el seminario permanente del Grupo Phrónesis de Valencia).

- Shah, Nishi y Velleman, David. 2006. «Doxastic Deliberation», *The Philosophical Review* 114, 497-534.
- Stalnaker, Robert. 1970. *Inquiry*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Velleman, David. 2000. «On the Aim of Belief», en *The Possibility of Practical Reason*. Oxford University Press.
- Williams, Bernard. 1973. «Deciding to Believe», en *Problems of the Self*. Cambridge University Press.